

πνεῦμα und σάρξ eine *ethische* Alternative (vgl. Gat 6,8 bei Clemens Alex. Strom. IV 43,5; dazu 282f.). Das damit angezeigte Spannungsfeld widerspricht nach D. freilich nicht der Beobachtung, dass „ein positives Verhältnis zwischen dem sarkisch/somatistisch verfassten Menschen und dem göttlichen Pneuma bzw. die grundsätzliche Vereinbarkeit beider Größen die theologische Option der Kirche war“ (288). Insgesamt lässt gerade hier der Kampf gegen die Gnosis eine „deutliche Intensivierung und Standardisierung“ der pneumatologischen Soteriologie erkennen (301); dabei reproduziert sich die in der Gotteslehre zu beobachtende Doppelbedeutung des Pneumas als einer „Chiffre göttlicher Transzendenz“ einerseits und einer von Gott unterscheidbaren, durchaus „hypostatisch“ erscheinenden Größe (302).

Schließlich wird das Pneuma auch für die Beglaubigung der Offenbarungsurkunde des Christentums in Anspruch genommen, indem die neutestamentlichen Schriften – in Analogie zum AT – in freilich noch unspezifischer Weise als „inspiriert“ verstanden werden; gegenüber jüdischen Gesprächspartnern kann dabei das prophetische Pneuma als beiderseits anerkannte Instanz göttlicher Selbstmitteilung in Anspruch genommen werden (Justin, dial. 32,3), wohingegen in Barn 12,2 vermittels des Pneumas „eine radikale Umdeutung des AT“ erfolgt (334). Clemens Alex. reflektiert die Notwendigkeit einer pneumatologischen Schriftermeneutik explizit: Nur der „kirchliche Gnostiker“ könne das vom Pneuma Geoffenbarte erfassen (Strom. VI 115,5); dafür bedürfe er jedoch philosophischer und dialektischer Bildung, auf die die Propheten und Apostel nur deswegen hätten verzichten können, weil sie unmittelbar „Schüler des Pneuma“ gewesen seien (Strom. I 45,1; vgl. 338). Das Pneuma fungiert demnach als „objektivierte heuristisches Prinzip“, das methodengeleitete Exegese allererst ermöglicht und zugleich legitimiert (341 f.).

In D.s umfangreicher Studie wird eine beeindruckende Fülle von Material verarbeitet; offen bleibt dabei – bewusst – die Stellung des einzelnen Zitats im Gesamtwerk eines Autors. Ob es daher neben systematisch-pneumatologischen Denk-„Typen“ auch personal zurechenbare Profile frühchristlicher Pneumatologie gab, bleibt einer vom Leser zu vollziehenden Synthese vorbehalten. Hier offenbart die in sich durchaus einleuchtende Konzeption der Arbeit eine Schwäche, die auch die zahlreichen Querverweise nicht beheben können: Zwar macht sich in der Tat erst Origenes systematische Gedanken über das Pneuma und optiert dabei ein-

deutig für ein „hypostatistisches“, d.h. „eigenständig-trinitarisches“ Verständnis und gegen die Auffassung des Pneumas als göttliche Substanz (vgl. 373f.), weshalb D. zu Recht konstatiert, dass erst durch Origenes die „Formulierung der pneumatologischen Frage als solcher“ erreicht ist, und zwar auch hier auf dem Hintergrund der kirchlichen Tauftradition (376 – ob das 4. Jh. für diese Frage tatsächlich die „Lösung“ erbrachte [377], wäre m.E. gesondert zu behandeln!). Dennoch arbeiten Irenäus und Tertullian, die von D. am häufigsten herangezogen werden, keineswegs „vor“ oder gar „unsystematisch“, enthalten doch vor allem die antihäretischen Diskurse Hinweise zur Identifizierung situationsübergreifender Argumentationsstrukturen.

D. vermerkt, dass sich „im Laufe des 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts eine Vertiefung und Systematisierung der theologischen Reflexion“ vollzieht, „die sich allerdings den Pneumabegriff nicht direkt zum Gegenstand nimmt, sondern in immer vielfältigeren und dichterem Aussagen mit ihm arbeitet“ (394). Diese Entwicklungsstufe anhand der theologischen Profile einzelner Autoren nachzuzeichnen wäre eine gewinnbringende Ergänzung zu D.s Studie, mit der – die Varianzbreite des Pneuma-Begriffs zugestanden (vgl. 29) – auch die werkimmanenten Konsistenzen deutlicher herausgearbeitet werden könnten. Damit ist freilich schon ein weiterführendes Feld patristischen Arbeitens bezeichnet, dem D. als Vergleichsmaterial noch das jüdische Schrifttum qumranischer, hellenistischer und rabbinischer Provenienz hinzufügt (13); auch die Frage nach den Einflüssen paganer Philosophie im Verhältnis zur biblischen Tradition wäre noch eingehender zu behandeln. Die „kirchliche Tradition“ frühchristlicher Pneumatologie in diesen religionsgeschichtlichen Horizont einzuzeichnen ist eine noch ausstehende Aufgabe, für die D.s Arbeit nun eine materialreiche und plausibel strukturierte Vorlage bietet.

Jena

Peter Gemeinhardt

Tiersch, Claudia, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404)*. Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches (Studien und Texte zu Antike und Christentum, Band 6), Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 2002, X + 475 S., kart., ISBN 3-16-147369-8

Bischof zu sein ist keine leichte Aufgabe – besonders wenn man aus dem verhältnismäßig ruhigen Fahrwasser Antiochiens

auf den Bischofsthron der östlichen Reichshauptstadt Konstantinopel berufen und mit der Herausforderung konfrontiert wird, theologische und ethische Denk- und Redemuster an gesellschaftliche und politische Erwartungshaltungen im Umkreis des Kaiserhauses zu adaptieren. Zu diesem Ergebnis gelangt die 1998 an der Philosophischen Fakultät der TU Dresden angenommene Dissertation der Althistorikerin *Claudia Tiersch* (= T.), die am Scheitern des Johannes Chrysostomus in Konstantinopel das Spannungsfeld herausarbeitet, in dem sich der Inhaber dieses exponierten Bischofsstuhles bewegte. Die Dimensionen von Chrysostomus' bischöflichem Agieren werden nicht „in ihrer theologischen oder caritativen Eigengesetzlichkeit“, sondern „als soziale Wirkungsprinzipien in ihrer Wechselwirkung mit anderen gesellschaftlichen Strukturbedingungen“ analysiert (4). Im Anschluss an Arbeiten von *John Liebeschuetz* und *Gilbert Dagron*, vor allem aber in durchlaufendem Rekurs auf *Peter Brown* soll damit „ein Beitrag zur Erforschung von Struktur und Funktionsweise bischöflicher Macht in der Spätantike unter Berücksichtigung der besonderen Situation am Kaiserhof“ geleistet werden (9).

Die einleitenden Bemerkungen zu Forschungsstand und Quellenlage (1–18) zeigen bereits die Grenzen auf, die „die starke Konfliktfokussierung der Quellen ... jeglichem Bemühen um ein angemessenes Bild des Johannes Chrysostomus unweigerlich“ setzt (17). Dies gilt nicht nur für Kritiker wie Zosimos einerseits, Socrates und Sozomenus andererseits, sondern auch für „glühende Parteigänger“ wie Palladius und Ps.-Maftyrus (BHG 871 – eine kritische Edition wird demnächst *Martin Wallraff* vorlegen): „Selbst seine treuesten Anhänger mußten sein Lob mit seiner Verteidigung verknüpfen“ – und zwar gerade gegenüber christlichen Kritikern (10). Der *Dialogus* des Palladius erscheint so als „Reflex eines offenbar heftigen innerkirchlichen Streits um christliche Legitimität bzw. um die Frage, welche bischöflichen Lebensformen das Prädikat christlich verdienten“ (14). Aussagen des Protagonisten selber bieten lediglich seine Predigten, die sich freilich einer präzisen Datierung oft entziehen (10). Eine Korrespondenz wie z. B. die des Ambrosius, die aus persönlicher Perspektive Einblicke bieten könnte, fehlt; erst die Briefe aus dem Exil bezeugen Chrysostomus' Sicht des Konflikts, freilich mit gezielter Werbung für seine Rehabilitation (397–410).

In zehn Schritten zeichnet T. Aufstieg und Fall des Johannes Chrysostomus als Bischof von Konstantinopel nach. Schon

seine Wahl zum Nachfolger des Nectarius (Kap. I; 19–41) spiegelt die verschiedenen politischen Interessenlagen in Konstantinopel: die Zurückdrängung der Ambition des Alexandriens durch die Wahl eines Antiochenerers und die Fortsetzung der nizänischen Option des Theodosius, zugleich das Interesse des Eunuchen Eutropius an der Sicherung seiner institutionell prekären Position durch einen machtpolitisch „neutralen“ Kandidaten (36–39). Chrysostomus' Wirken in Antiochia (Kap. II; 42–110) hatte ihn als Prediger berühmt gemacht, dem unter den Bedingungen spätantiken urbanen Lebens die „klare Konturierung eines überzeugenden christlichen Lebensentwurfs innerhalb der städtischen Öffentlichkeit“ gelungen war (59). Schon hier entsprach der Begeisterung der Hörer freilich keine Konversion ihrer Lebensweise; Chrysostomus sah sich als Prophet, dessen Botschaft keine Assimilation an Gegebenheiten des Umfelds erlaubte (82f.) – wofür der Begriff der *παρηγοία* kennzeichnend ist (vgl. 90; 293f.). Inhaltlich zeigt sich ein starkes „Ordnungsbewußtsein“ (101), grundsätzlich galt Chrysostomus der Bischof als Garant von Ordnung (107) – dies ließ ihn als geeigneten Kandidaten für Konstantinopel erscheinen.

Erfolgreich war er hier bei der Etablierung der nizänischen Gemeinde als führender christlicher Gruppierung (Kap. III; 111–134), für die seit Theodosius auch die Kaiser optierten. Freilich konnte staatliches Handeln dissentierenden Gruppen nur administrativ das Leben schwer machen, die eigentliche Auseinandersetzung musste von innen her erfolgen. Dies hatte Nectarius nicht vermocht – die Fortschritte, die Chrysostomus hier durch die Betonung von „Meditation und Praxis“ (127) anstatt eunomianischer Disputierlust (116f.; 128) erzielte und durch intensive soziale Fürsorgemaßnahmen ergänzte, dienten somit auch der „Stabilisierung der kaiserlichen Autorität“ (124). Konfliktreicher gestaltete sich seine innerkirchliche Reformtätigkeit (Kap. IV; 135–182): Chrysostomus erweist sich hier als Vertreter eines autoritären Priesterbildes, das auf der Mittlerfunktion zwischen Gott und Mensch basiert. Seine Reise nach Asia anno 400 (Kap. VII; 309–326) lässt zwar die gewachsene Bedeutung Konstantinopels als Appellationsinstanz für die östlichen Kirchenprovinzen erkennen (vgl. 320f.), illustriert aber ebenso an der Frage der Gebühren für kirchliche Ämter, die weithin als „Bestandteile eines patronalen Gabentauschprozesses“ angesehen wurden, die Opposition von christlichem Ethos und sozialer

Realität (314f.), angesichts derer Chrysostomus nicht zu Kompromissen bereit war – nach T. „Ausdruck seiner selektiven Wirklichkeitssicht“ (325).

Der Vergleich mit Ambrosius von Mailand (139; 322f. u. ö.) belegt, dass die Ablehnung im Klerus nicht im Reformkonzept, sondern in der Art der (Nicht-) Vermittlung begründet war: Chrysostomus verschloss sich den „gesellschaftlichen Erwartungshaltungen an eine Amtsführung, die durch Würde, Mäßigung und Selbstbeherrschung ihre Autorität zum Ausdruck bringen sollte. Die Grundlage für diesen in hohem Maße gesellschaftlich verankerten Normenkonsens bildete die *παιδεία*, das gemeinsame Bildungs- und Wertesystem der Elite“ (141). T. sieht das Scheitern des Bischofs bereits hier angelegt, insofern er seine „Patronagebeziehung“ zu den Klerikern autoritär und antikommunikativ gestaltete (145) – was für ihn selbst freilich unerlässliche Voraussetzung der christlichen *παρηρησία* war (150). Chrysostomus etablierte stattdessen ein Netz von persönlichen Beziehungen zu Angehörigen niedriger sozialer Schichten, das er als „Patron der Armen“ (160) dominierte, was die gesellschaftliche Elite der Kaiserstadt wiederum brüskierte. „Die Welt des Christentums und die der gesellschaftlichen Traditionen fanden in der Person des Johannes Chrysostomus keinen Ausgleich“ (165) – genau diese Hoffnung hatte man aber zu Beginn seiner Amtszeit in ihn gesetzt.

Insofern behandelt das Kapitel über die „Kontakte zu Personen und sozialen Gruppen der Hauptstadt“ treffend „Kollisionen und deren Ursachen“ (Kap. V; 183–264). Der zeittypischen Tendenz, das Herrscherbild zu entpersonalisieren und zugleich sakral zu überhöhen (187), entsprach Chrysostomus insofern, als ihm der Kaiser als „natürliches Sinnbild der Allmacht des strafenden und gnädigen Gottes“ galt (192) – aber nur soweit, als auch hier eine „Reform irdischer Strukturen nach dem Muster der jenseitigen“ (195) intendiert war, *populus Christianus* und *populus Romanus* also gerade nicht identifiziert werden sollten (197; vgl. 200), was T. als „völligen Mangel an Reichspatriotismus“ ansieht (203). Ob sich darin zeitgenössische christologische Debatten über den Modus von Nähe und Distanz Gottes zum Menschen spiegeln (so Peter Brown, zit. 275), müsste ausführlicher begründet werden; Chrysostomus' Betonung der Diastase zwischen Gott und allen Menschen (auch zum Kaiser) statt einer *συγκατάβασις* Gottes und des Kaisers klingt – stark vereinfacht – tatsächlich eher „antiochenisch“. Für Verärgerung

der Kaiserin Eudoxia sorgte besonders die Bewertung ihrer demonstrativen, Autorität heischenden Frömmigkeit als Exempel christlicher Demut durch Chrysostomus (213) und seine beharrliche Kritik an der weiblichen „Putzsucht“ (vgl. 217f.), die sie offenbar auf ihren Repräsentationsstil bezog; mit der Nobilität geriet er in Konflikt, als er die Spiele im Hippodrom, statt ihre latente „Säkularisierung“ (246) zu würdigen, strikt verwarf, was als „Ablehnung traditioneller Formen des bürgerlichen Euergetismus“ letztlich „die Strukturbedingungen senatorischen Lebens an sich“ traf (248f.). Chrysostomus' Nähe zum Volk diene seinen Gegnern später dazu, ihn als „Sicherheitsrisiko ersten Ranges“ (253) darzustellen, was auf Furcht vor einer „nicht integrieren Macht- und Patronagestruktur“ hindeutet (261). Dass dabei er selbst „Ordnung“ als Leitkategorie seines Denkens in Anspruch nahm und soziale Egalität als „Basis für Unordnung und Zerstörung“ strikt ablehnte (215 Anm. 120), unterstreicht nur, dass weniger tatsächliche Missgriffe seiner Amtsführung als vielmehr enttäuschte Erwartungen sein Scheitern begründeten. Im Kontext des Aufstandes des gotischen Heerführers in römischen Diensten, Gainas (Kap. VI; 265–308), lässt Johannes Chrysostomus' Abrechnung mit dem gestürzten Eutropius erkennen, dass der Bischof die von Konstantin eingeleitete Privilegierung der Kirche zu erhalten und auszuweiten suchte – was staatlicherseits als Gefahr zentrifugaler Tendenzen wahrgenommen wurde (279) und zum „Akzeptanzverlust innerhalb der politischen Führungsschicht“ erheblich beitrug (308).

Nur auf dem Hintergrund dieses mangelnden Rückhalts bei Kaiser, Nobilität und Klerus ist zu verstehen, warum der alexandrinische Patriarch Theophilus in Konstantinopel (!) den Bischof der Kaiserstadt von einer Synode absetzen lassen konnte (Kap. VIII; 327–378). Ursprünglich ein Streit um die Theologie des Origenes, hatte sich in Ägypten ein Konflikt um die Autorität des Patriarchen von Alexandria entspannen, der zur formellen Appellation vertriebener ägyptischer Mönche an den Bischof von Konstantinopel geführt hatte – „traditionelle kirchliche Rechtsnormen... und neue politische Strukturen stießen hier aufeinander“ (333). Theophilus, selbst angeklagt und auf die Schwächung seines Rivalen aus Konstantinopel angewiesen, erreichte eine „erstmalige Bündelung von feindlichen Kräften gegen Johannes Chrysostomus“ (337), zu denen sich schließlich auch das Kaiserpaar gesellte, als jener

sich weigerte, über den alexandrinischen Bischof zu richten (345). Die reichlich dünne Anklage gegen Chrysostomus selbst gewinnt Relevanz als Spiegelbild „gesellschaftlich akzeptierter Kriterien für die Amtsführung eines Bischofs“ (350), denen er nicht entsprochen hatte und auch nicht entsprechen wollte, als Eudoxia ihn vorübergehend rehabilitierte (326f.). Seine endgültige Absetzung unmittelbar vor Ostern 404 führte zur Abspaltung der „Johanniten“ von der nizänischen Gemeinde (374) – „durch die religiöse Diskriminierung großer Teile der Stadtbevölkerung wurden diese auch aus der städtischen Gemeinschaft ausgegrenzt“ (376).

Letztlich ergab die Vertreibung des populären Bischofs weniger eine Wahrung der kaiserlichen Autorität als – zumal nach dem plötzlichen Tod Eudoxias – eine schwere Vertrauenskrise mit Blick auf den Herrscher als Garanten der *salus imperii* (385). „Der Umgang mit einem lebenden Mythos“ (Kap. IX; 379–414) war für Arcadius zudem angesichts scharfer Kritik des Westkaisers Honorius „nicht mehr nur ein Problem der inneren Ordnung, sondern eines höchster politischer Brisanz“ (386); die Versuche, die prochrysostomische Opposition zu integrieren, gerieten zu Exempeln „staatlicher Zwangseingliederung devianter Gruppen“ (390). Dass auch nach dem Tod des Johannes Chrysostomus anno 407 durch die unversöhnliche Haltung des römischen Bischofs eine „völlige Entfremdung zwischen den Kirchen beider Teilreiche“ bestand (416), dürfte übertrieben sein; bezeichnend ist aber, dass in Konstantinopel erst Ruhe einkehrte, als Chrysostomus' Nachfolger Atticus seinen kompromisslosen Kurs gegen die „Johanniten“ erheblich milderte, was schließlich in der „triumphalen Rückkehr“ (Kap. X; 415–423) der Gebeine des Verstorbenen unter Proclus im Jahr 438 mündete. Johannes Chrysostomus wirkte in der byzantinischen Tradition vor allem als „Pastoraltheologe“ weiter – sein Programm einer „Trennung von kirchlicher und weltlicher Sphäre im Sinne einer Kirche als unabhängiger Kontrollinstanz“ war dagegen ebenso wenig anschlussfähig wie der von ihm verkörperte Bischofstypus, der durch „Mandatare des Kaisers“ abgelöst wurde (422). „Bischöfliches Handeln hatte sich [fortan] als erfolgreicher Ausgleich zwischen geistlichem Anspruch und gesellschaftlicher Erwartungshaltung zu bewähren“, so T. S. Fatz (430).

Diesen strukturellen Konflikt des Johannes Chrysostomus mit dem „Arcadian establishment“, d.h. mit dem Sozialgefüge

des frühbyzantinischen Kaiserhofes konzipiert zu haben stellt das Verdienst der vorliegenden Studie dar. Es zeigen sich freilich auch Grenzen dieser Herangehensweise: Die Konzentration auf soziale und politische Interaktionsprozesse verhindert genauere Aufschlüsse darüber, was denn unter einer „nizänischen Orthodoxie“ am Ende des 4. Jahrhunderts zu verstehen sei. Angesichts der origenistischen Streitigkeiten einerseits, der Herausbildung einer spezifisch antiochenischen Theologie andererseits ist die Frage nach einem „nizänischen“ Profil ebenso spannend wie dringend! Bis zu einer solchen Klärung sollten dogmengeschichtliche Schemata, die sich für die Mitte des 4. Jahrhunderts hinreichend begründen lassen, nur mit großer Vorsicht auf theologische Optionen nach der „theodosianischen Wende“ angewandt werden: So waren die Paulianer in Antiochia, obwohl tatsächlich auch „nizänisch“, doch keineswegs „theologisch ununterscheidbar“ (85) von der Gemeinde Flavians und Chrysostomus'; dass letzterer eine „sehr problematische Legitimität“ geeignet habe (63), wäre erst zu begründen. Schließlich sind „Eunomianer“ keinesfalls mit „Arianern“ gleichzusetzen (so aber dezidiert das Register: 471). Dass Chrysostomus die nizänische Gemeinde in Konstantinopel etablierte, gleichwohl aber durch seine Distanz zum Kaiser die „Kontinuation traditioneller Resistenzstrukturen der Hauptstadtbevölkerung“ beförderte, liegt kaum an der „Sprache der nizänischen Orthodoxie“ (204), sondern, wie T. selbst herausarbeitet, an der Loyalität zu bestimmten Personen; konsequenterweise sollte dann auf dogmengeschichtliche Etiketten verzichtet werden. Dass andererseits nicht nur Fragen von Politik und Macht, sondern auch das intrikate Verhältnis von doktrinaler Orthodoxie und ekklesialer Autorität bei der Absetzung des Johannes Chrysostomus eine entscheidende Rolle spielten, hat Susanna Elm gezeigt (*The Dog that did not bark. Doctrine and patriarchal authority in the conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom*, in: *Lewis Ayres/Gareth Jones* [eds.], *Christian Origins*, London 1998, 68–93).

Terminologisch sei angemerkt, dass das geregelte Miteinander unterschiedlicher christlicher Gemeinden (nicht „Konfessionen“, so 89 u. ö.) in der spätantiken Stadt kaum deren „religiöse Bekenntnisneutralität“ (54) erweist; auch ein Begriffspaar wie „Pluralität und Toleranz“ (85) ist mindestens erläuterungsbedürftig. Wenn in Antiochia „hellenische Kulturnormen“ als Instanzen städtischer Identitätsstiftung

weiterwirkten, obwohl sie nicht mehr von einem allgemein rezipierten Kult getragen wurden, erlaubt dies nicht den Schluss, „das religiöse Bekenntnis [habe] ausschließlich privaten Charakter“ besessen (so aber 59). Hier wird ohne Not der Gegensatz zur Hauptstadt überzeichnet, wo das Problem eben in der sakralen Legitimation des Kaisers bestand, die ihm Chrysostomus freilich nur zu seinen eigenen Bedingungen zugestehen wollte. In dieser Weigerung, die Vermittlung christlicher Lebensorientierung mit der Bildung von Loyalität zum Kaiserhaus zu koppeln, liegt die tragische Pointe der Amtsauffassung

des Johannes Chrysostomus. Ob in der von ihm „intendierten grundlegenden Reform aller irdischen Strukturen nach den Idealen des jenseitigen Lebens“ tatsächlich die „Forderung nach dem Ende der antiken Stadt“ zu erblicken ist (427), erfordert weitere Diskussion. Die vorliegende Arbeit sollte jedenfalls Anreiz genug bieten, die Frage nach struktureller Einbindung und christlicher Freiheit des Bischofs in das urbane Sozialgefüge der römischen Spätantike vertieft zu bearbeiten.

Jena

Peter Gemeinhardt

## Mittelalter

*Lilie, Ralph-Johannes, Byzanz und die Kreuzzüge*, Urban Taschenbücher, Bd. 595, Stuttgart (W. Kohlhammer) 2004, 280, ISBN 3-17-017033-3.

Das Buch behandelt ein gegenseitiges Missverstehen, das für das Byzantinische Reich mit der Katastrophe von 1204 endete, als das Heer des Vierten Kreuzzugs die Reichshauptstadt Konstantinopel eroberte. Die Byzantiner standen nämlich dem religiösen Enthusiasmus der lateinischen Kreuzfahrer und der religiösen Fundierung des Krieges, zu dem diese 1096 ausgezogen waren, verständnislos gegenüber und ebenso dem religiös motivierten Erwerb Jerusalems und seiner Behauptung als Heilige Stadt. Byzanz hatte Verbündete in seinen Kämpfen gegen die Seldschuken Kleinasien erwartet, Verbündete in einem Typus bewaffneter Auseinandersetzung, an den man schon lange gewohnt war und in dem man zuletzt ins Hintertreffen geraten war. Ziel der byzantinischen Politik war die Sicherung des eigenen Reiches: gegen die Muslime und dann auch gegen die Kreuzfahrer, die man immer wieder und zunehmend als Bedrohung empfand. Gesteigert wurde diese Bedrohung durch eine kontinuierlich antibyzantinische Politik der süditalienischen Normannen. Die Kreuzfahrer hingegen konnten nicht verstehen, dass sie in einer Auseinandersetzung zwischen dem byzantinischen Reich und seinen muslimischen Nachbarn aktiv waren, die mit althergebrachten Methoden von militärischer und politischer Taktik geführt wurde. Immer wieder fühlten sie sich verraten und verkauft. Im Ersten Kreuzzug ist diese Konstellation entstanden. Aufgelöst wurde dieser inhärente Konflikt nie, auch wenn die Kreuzfahrerstaaten selbst

sich in ihren Beziehungen zur muslimischen Umwelt dem byzantinischen pragmatischen Modell annäherten und während des 12. Jahrhunderts in Byzanz einen letztlich unentbehrlichen Partner sahen. Da sie in Krisensituationen aber auf die Hilfe ihrer westlichen Glaubensbrüder angewiesen waren, erneuerte sich das Konfliktpotential zwischen dem Westen und Byzanz immer wieder.

Lilie hat sein Buch aus der byzantinischen Perspektive geschrieben, es erhält dadurch eine stark ereignisgeschichtliche Orientierung, die aber in der systematischen Frage, welche Auswirkungen die Kreuzzüge auf die innere und äußere Situation von Byzanz hatten, gipfelt. Das Herausstellen der Ereignisgeschichte ist erforderlich, wenn man dem situationsbezogenen Charakter der byzantinischen Politik adäquat Rechnung tragen will. Die gewählte Perspektive führt jedoch nicht zu einseitiger Parteinahme. Diese wird im Gegenteil dadurch vermieden, dass Lilie die Auswirkungen des grundsätzlichen „Missverständnisses“ und der Interessengegensätze im Detail nachweist, so z. B. die seltsame Passivität Kaiser Manuela in Kleinasien, als die Heere des Zweiten Kreuzzugs dieses Gebiet durchzogen und von den Seldschuken aufgerieben wurden. Ein Musterbeispiel für seine differenzierende Sicht sind die Ausführungen über die Verträge zwischen Byzanz und Saladin zur Zeit des Dritten Kreuzzugs, mit denen Byzanz vielleicht nur einen Verbündeten im Rücken der kleinasiatischen Seldschuken suchte, die aber im Westen größtes Misstrauen auslösten. Jenseits der Frage, ob die Ablenkung des Vierten Kreuzzugs gegen Byzanz 1204 „Zufall oder Absicht“ gewesen sei, die Lilie S. 165–170 nur hypothetisch beantworten